

東洋大学学術情報リポジトリ Toyo University Repository for Academic Resources

Eligere : du choix cartesien

著者	Yoshitomo Onishi
journal or publication title	Journal of International Philosophy
number	別冊8
page range	39-50
year	2016-02-28
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00008157/

Eligere : du choix cartésien

Yoshitomo Onishi

Au début de son ouvrage posthume intitulé *A Free Will — Origins of the Notion in Ancient Thought*, M. Frede déclare : « *we should carefully distinguish between the belief in a free will [i.e. any specific notion of a free will] and the ordinary belief that [...] we are responsible for what we are doing, because we are not forced or made to behave in this way but really want or even choose or decide to act in this way* »¹. L'auteur vise ici l'émergence de la liberté comme conception dans la philosophie antique. Cependant, trois points qu'il pense ici relever de manière évidente méritent d'être examinés en dehors de sa visée initiale, et dans le cadre des études cartésiennes. Posons tout d'abord deux questions en ces termes : 1° *Lequel des deux actes, choisir et décider ou plutôt se déterminer (choose or decide), représente mieux l'essence de la liberté ?* 2° *Quel est le statut théorique exact qu'on peut accorder à l'état d'indétermination de la volonté (we are not forced), faute de quoi la liberté ne pourrait plus se concevoir ?* ²

¹ M. Frede, *A Free Will, Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, 2012, p. 4 (souligné par nous).

² Alors que, selon M. Frede, la conscience quotidienne alcaïque, dès son origine, avait déjà eu une certaine idée de la *responsabilité*, celle de la *liberté* n'a été reconnue comme telle qu'après sa conceptualisation philosophique. C'est pourquoi, en ce qui concerne la « croyance ordinaire », il utilise seulement le terme de « responsable », et non celui de « libre ». Pour nous, cependant, il n'est pas nécessaire d'examiner la validité d'une telle mise en ordre temporelle des deux termes essentiellement corrélatifs. Vu qu'à l'époque qui nous intéresse, l'expérience d'« être libre » avait été déjà reconnue comme telle dans la conscience quotidienne, c'est plutôt le rapport entre cette conscience d'un côté, et de l'autre, la conceptualisation de la liberté poursuivie de manière réflexive, qui nous paraît digne d'une attention particulière. Voir, ci-dessous, notre quatrième section.

Les deux questions sont en réalité celles qui avaient déjà engagé les penseurs du XIII^e siècle³. Pourtant, le véritable enjeu de ces questions n'aura été pleinement aperçu que beaucoup plus tard, au sein de la doctrine jésuite de la liberté. Quant à Descartes, d'autre part, il n'affiche certes pas d'intérêt spécifique à de telles préoccupations scolastiques. Cela ne permettra pourtant pas d'oublier des textes où s'ébauche la pensée qu'il se fait sur le rapport des deux actes, *choisir* et *se déterminer*. Sous ce rapport, même si Descartes se montre souvent indifférent aux débats antérieurs sur la liberté de la volonté, il se pourrait bien que son indifférence est elle-même un indice de la spécificité de la réflexion qu'il mène sur ce sujet.

Dans cet exposé, nous étudierons d'emblée les textes qui engagent la première question. Quant à la deuxième question, inséparable de la première, nous verrons d'abord la réponse suarézienne, en vue de saisir, par contraste, la prise de position cartésienne. Ces enquêtes nous conduiront enfin au thème du colloque d'aujourd'hui : « Descartes : la morale de la métaphysique », et ce, par l'intermédiaire de la troisième question issue des lignes citées au début : *3° Comment et dans quelle mesure l'expérience commune de la liberté et la reconstruction philosophique de cette expérience peuvent-elles être distinguées* (we should carefully distinguish) *l'une de l'autre ?*

I / 1^o

À propos de notre première question, voici les textes qui nous intéressent :

« ... ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme, et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps ».

Principes de la philosophie, part. 1^{ère}, l'art. 8, AT. IX-2, 28.

« ... on doit nous attribuer quelque chose de plus, de ce que nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté, que si nous y étions déterminés et contraints par un principe étranger. »

Principes de la philosophie, part. 1^{ère}, l'art. 37, AT. IX-2, 40.

³ Cf. e.g. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I^a, q. 82, art. 1, co. ; q. 83, art. 2 co. et 3 co..

« ... si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que *c'est celle que j'ai choisie*. »

Discours de la méthode, part. 1^{ère}, AT. VI, 3.

« ... quod ad usum vitae attinet [...] interdum *e multis plane ignotis unum eligendum*, nec minus firmiter tenendum, postquam *electum est* [...], quam si ... »

Secondes Réponses, AT. VII, 149.

Dans les deux premiers textes, la vérité ou la bonté de l'objet est déjà si clairement saisie qu'il n'y a pas de place pour que l'on s'interroge en pesant le pour ou le contre. Le choix ne suppose pas la possibilité de se porter vers le terme plus obscur que l'autre. Cela est confirmé avec plus de netteté par la lecture des textes originels latins. Dans l'article 8, l'idée même de choix est absente⁴. Dans l'article 37, le verbe « *amplectari* », qui sera traduit par « choisir », n'implique pas la nécessité de l'élection⁵. Dans les deux cas, *choisir* est employé au sens de *se déterminer*. Il en va sûrement de même pour le troisième texte tiré du *Discours de la Méthode*. Voyons ensuite le quatrième texte qui récapitule la deuxième maxime de la « morale par provision ». La partie concessive « *e multis plane ignotis unum eligendum* » correspond à ceci : « encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins *nous déterminer* à quelques unes » (AT. VI, 25). De même, la clause « *postquam electum est* » entend reprendre la formule « lorsque je *m'y* [les opinions les plus douteuses] *serais une fois déterminé* » (AT. VI, 24).

Les exemples examinés ci-dessus, excepté l'article 37 des *Principes de la philosophie*, ne relèvent certes pas de textes consacrés directement à la question sur la liberté. Cela n'empêchera pourtant pas qu'ils donnent à penser que, chez Descartes, la proximité est bien réelle entre élection et auto-détermination⁶. Même, ces textes concourront à suggérer que c'est

⁴ AT. VIII-1, 7 : « Haecque optima via est ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem, agnoscendam ».

⁵ AT. VIII-1, 19 : « ... magis profecto nobis tribuendum est, quod verum *amplectamur*, cum *amplectimur*, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non *amplecti* ».

⁶ Voici les autres exemples qui inclinent l'interprétation dans la même direction : *Discours I*, AT. VI, 10 ; *Discours II*, AT. VI, 16 & 20 ; *Discours III*, AT. VI, 23, 24, 27 ; *Discours V*, AT. VI, 41 ; *Discours VI*, AT. VI, 73 & 75 ; *Regulae I*, AT. X, 361 ; *Recherche de la vérité*, AT. X, 501 & 506 ; *Principia III*, art. 4, AT. VIII-1, 82 ; à Mersenne, 8 octobre 1629, AT. I, 24 ; à Ferrier, 8 octobre 1629, AT. I, 35 ; à Balzac, 5 mai 1631, AT. I, 202 &

l'auto-détermination qui précède, et donne naissance à, l'acte de choisir. Ne serait-ce alors pas cette auto-détermination qui constitue ce en vertu de quoi tout acte de la volonté s'effectue, ce grâce à quoi la volonté devient porteuse de la liberté ?

Ainsi formulée, l'hypothèse ne pourra pas être soutenue, au moins, sans pouvoir répondre à la question suivante : 1°+ *Pourquoi Descartes a-t-il pu se permettre, ou permettre au traducteur, d'employer le « choisir » quand il s'agissait en réalité d'un acte plus simple d'« amplectari » ?*

Dans l'intention d'apporter un meilleur éclaircissement sur cette raison, dirigeons-nous d'abord à la deuxième question touchant le statut théorique qu'accorde Descartes à cette idée largement répandue, selon laquelle la liberté deviendrait inconcevable si la volonté était déterminée.

II / 2°

Prenons alors pour premier point d'appui le texte suivant qui figure dans une lettre adressée à Mesland. Examinons de près le syntagme verbal de la première phrase :

« Sed fortasse ab aliis per indifferentiam intelligitur positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis, hoc est ad proseguendum vel fugiendum, affirmandum vel negandum. Quam positivam facultatem non negavi esse in voluntate. »

À Mesland, le 9 février 1645, AT. IV, 173.

204 ; à Huygens 1 novembre 1635, AT. I, 592 ; à Mersenne, mars 1636, AT. I, 339 ; à Huygens, 31 mars 1636, AT. I, 605 ; à Mersenne, mai 1637, AT. I, 366 ; à Wilhem, 8 (~12?) juin 1637, AT. I, 388 ; à Mersenne, janvier 1638, AT. I, 489 ; à Vatier, 22 février 1638, AT. I, 563 ; à Mersenne, 31 mars 1638, AT. II, 87 ; à Mersenne, 29 juin 1638, AT. II, 180 ; à Morin, 13 juillet 1638, AT. II, 200 & 202 ; à Hoogelande, août 1638, AT. II, 347 ; à Mersenne, 9 février 1639, AT. II, 506 ; à Huygens, 27 août 1640, AT. III, 758 ; à Mersenne, 11 novembre 1640, AT. III, 234 ; à Mersenne, 22 décembre 1641, AT. III, 470 ; à Huygens, 31 janvier 1642, AT. III, 781 ; à Vatier, 17 novembre 1642, AT. III, 596 ; à Picot, 2 février 1643, AT. III, 616 ; à Élisabeth, novembre 1643, AT. IV, 41 ; à Élisabeth, 8 juillet 1644, AT. V, 65 ; à Élisabeth, 4 août 1645, AT. IV, 263 ; à Élisabeth, 1 septembre 1645, AT. IV, 287 ; à Élisabeth, 6 octobre 1645, AT. IV, 308 ; à Mersenne, 20 avril 1646, AT. IV, 392 ; à Chanut, 15 juin 1646, AT. IV, 441 ; à Chanut, 21 février 1648, AT. V, 132 ; à Pollot, 1648, AT. V, 558 ; à Chanut, 26 février 1649, AT. V, 291.

Quoique le mot « eligere » ne soit pas employé ici, il est manifeste qu'il s'agit ici d'un pouvoir de choisir entre les deux opposés. Il semblerait donc que Descartes affirme ici la « potestas ad opposita » telle qu'elle est postulée dans la doctrine jésuite, et affirme, par cette voie, la liberté dite d'indifférence. Cependant, l'affirmation nous paraît, sinon trompeuse, du moins *essentiellement nominale*.

Pour nous expliquer, remarquons d'abord le fait que Descartes perturbe ici la logique inhérente à la liberté jésuite. Il n'hésite pas, comme s'il allait de soi, à combiner le moment d'auto-détermination et celui d'élection. Cependant, une telle combinaison est inadmissible pour « les autres » qui sont ici les Jésuites, parmi lesquels Denis Petau dont Mesland est le porte-parole, et surtout F. Suárez qui s'est employé à élaborer la doctrine moliniste. Voyons le texte suivant du *Doctor eximius* qu'on peut trouver dans son *De voluntario et involuntario*.

« [Ex quo plane sequitur] has duas rationes *voluntarii* et *liberi* [...] esse distinctas saltem definitione et ratione formali, nam altera consistit solum in hoc, quod *potentia se determinandi ad suum actum*, volendo ipsum per se ipsum ; altera vero in hoc, quod *actus dictat habitudinem ad potentiam, quae potest agere et non agere*. »

De voluntario et involuntario, disp. 1, sec. 3, n° 7, Vivès t. 4, p. 169.

Alors que le *volontaire* se réduit à une simple détermination de soi-même à son acte, le *libre* consiste en la capacité de se porter à deux choses contraires. Distingués ainsi de manière catégorique, le *volontaire*, trait caractéristique de l'auto-détermination, est destiné à être oblitéré au bénéfice du *libre*, qui tient au pouvoir de se porter à l'un ou l'autre des deux contraires. À plusieurs reprises, notamment à travers la dispute 19 de ses *Disputationes Metaphysicae*, Suárez souligne l'importance de cette distinction. L'auto-détermination risque, dit-il, de se confondre avec la spontanéité qui est chargée de l'idée d'*être déterminé*. À tous prix, donc, il faut exclure l'auto-détermination du domaine de la liberté. Mais alors, qu'est-ce qui servira de caution théorique pour la liberté ? D'après Suárez, c'est l'indéterminabilité de la volonté. Que la volonté demeure affranchie de toute sorte de contraintes extérieures, voilà, en termes jésuites, la condition *a priori* sous laquelle la volonté peut exercer son pouvoir de choisir entre les contraires et que la liberté s'incarne dans cette exercice⁷.

⁷ Rappelons la définition moliniste de la liberté : « illud agens liberum dicitur, quod *positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut*

Or, pour admettre que Descartes affirme la conception de la liberté d'indifférence, il est nécessaire d'admettre qu'il adopte le principe central de la liberté jésuite tel que Suárez l'explicite comme ci-dessus. Mais ce qu'il faut admettre sur ce point, c'est le défaut de données textuelles. Certes, à notre connaissance, il y en a deux, deux seulement, qui semblent suggérer que Descartes ramène la liberté à l'indéterminabilité de la volonté⁸. Mais même ces textes, nous semble-t-il, ne suffisent pas à faire subsumer la liberté cartésienne, fût-ce en partie, sous le motif de la pensée jésuite.

À cet égard, il faut rappeler le fait que l'état où la volonté demeure indéterminée en face des partis à prendre est considérée, plutôt, et d'abord, comme état de la volonté condamnée à l'incertitude. L'indétermination est, *non pas la condition de la liberté mise en œuvre par la capacité d'élection*, mais le signe d'une fluctuation que l'âme subit. À ce dernier aspect de la chose, il ne manque cette fois pas des preuves textuelles. Nous en citerons deux, et d'abord de la *Quatrième Méditation* : « Certe ex hoc ipso *sum indifferens ad utrumlibet* affirmandum vel negandum, vel etiam ad nihil de ea re judicandum » (AT. VII, 59). Encore plus explicite est l'article 170 sur l'« irrésolution » dans les *Passions de l'âme* : « L'irrésolution est [...] une espèce de crainte qui, retenant l'âme comme en balance entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune, et ainsi qu'elle a du temps pour choisir avant que de se déterminer » (AT. XI, 459)⁹.

De tout ceci, nous pensons que, chez Descartes, l'indifférence (au sens ordinaire) est à peu près complète à l'égard de la liberté jésuite. Si l'absence de toute entrave à l'essor de la volonté constitue la condition prégnante de la liberté jésuite, Descartes n'éprouve aucun besoin de prendre au sérieux cette

contrarium etiam agere possit » (Luis de Molina, *Concordia*, disp. 2, sec. § 3, éd. Rabeneck, p. 14). Suárez est l'un des ceux qui ont reconnu volontiers le statut canonique de cette définition.

⁸ L'un figure quelques lignes plus loin du texte précité de la lettre à Mesland : « ... cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, etsi, moraliter loquendo, vix possimus in contrariam ferri, absolute tamen possimus » (AT. IV, 173). L'autre se trouve au milieu de l'article 41 des *Principes de la philosophie* : « quo pacto liberas hominum actiones indeterminatas relinquat ; libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus » (AT. VIII-1, 20). On nous excusera de ne pas pouvoir ici mettre en examen ces textes importants en raison du temps limité.

⁹ Notons que l'« irrésolution » de cet article sera traduite, dans la version latine des *Passions*, par la « fluctuatio animi », et que cette dernière apparaissait déjà, dans l'*Entretien avec Burman* (AT. V, 158), comme synonyme de l'« indifferentia » dans la *Quatrième Méditation*.

condition tant qu'il s'agit au moins de la liberté de l'homme. Telle est notre réponse à la deuxième question.

Dans la version française des *Troisièmes Réponses*, Descartes disait : « il n'y a néanmoins personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que *la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose*, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre » (AT. IX-1, 148).

Le contraste apparaît ici frappant avec la division suarézienne, selon laquelle le *volontaire* (l'auto-détermination) et le *libre* (l'élection) s'orientent dans deux sens opposés quant à l'évaluation de la force qu'a la volonté créée. Chez Descartes, à l'inverse, c'est l'identité qui se manifeste entre le *volontaire* et le *libre*. Il faut partant tenter de saisir le véritable rapport de force qui s'opère dans cette identité. Pour cela, nous reprendrons ici la question qui a résulté de nos premières réflexions : 1°+ Pourquoi Descartes emploie-t-il le mot « choisir » quand il s'agit en réalité d'un acte simple de « se déterminer » ?

III / 1°+

Prenons pour point de départ de la réflexion un cas légèrement différent de ceux des quatre textes cités plus haut, à savoir le texte suivant de la *Troisième Méditation*. Sur le chemin conduisant à la première preuve de l'existence du Dieu, l'auteur repousse ici la croyance spontanée aux impulsions naturelles :

« ... jam saepe olim judicavi me ab illis [*scil. impetus naturales*] in deteriorem partem fuisse impulsum, cum de *bono eligendo* ageretur. »

Troisième Méditation, AT. VII, 39.

Dans la perspective cartésienne, il est évident qu'il faut choisir, non pas le mauvais, mais le bon. Tout comme les quatre exemples précédemment évoqués, « cum de *bono eligendo* ageretur » se laisse entendre comme « lorsqu'il aurait dû *se déterminer au bon* ». Que signifie alors une telle équivalence, inacceptable pour les penseurs jésuites, de *choisir* et de *se déterminer* ?

Pour répondre à cette question, nous tenons à prendre au sérieux le fait primitif suivant : l'acte en tant que tel de *choisir* un objet n'est, à la rigueur, ni plus ni moins qu'un acte de *se déterminer* à cet objet, étant donné que l'esprit

ne peut jamais se déterminer en même temps envers deux objets s'excluant l'un l'autre. Si, malgré cela, cette détermination se montre à l'esprit sous forme du choix, *c'est parce qu'à cet instant, il lui paraît commode de se servir du mot choisir plutôt que du mot se déterminer, en s'apercevant qu'il y a, devant ses yeux, deux objets qui l'intéressent*. Autrement dit, l'esprit, mis face à deux alternatives, s'autorise à se représenter son acte propre et minime de détermination sous le nom d'élection. Tel est, nous semble-t-il, le rapport structurant sous lequel l'auto-détermination et le choix se montre interchangeables l'une l'autre. Pour peu que certaines alternatives se présentent à l'esprit — d'un côté, ce à quoi la volonté tendra sous la lumière intellectuelle et de l'autre, ce dont la légitimité, cognitive ou morale, fait défaut — on a alors raison de dire qu'il s'agit de la question du choix. Même si, par exemple, on sait que « ... ce biais est tout le meilleur », pour peu qu'au moins une autre voie inférieure soit conçue, on peut dire que ce « meilleur » est l'objet de l'élection. Il en va de même pour les autres exemples que nous avons cités.

Or, une telle continuité de l'auto-détermination à l'élection s'impose plus nettement quand il s'agit de mettre entre parenthèses l'objet de la volonté, à savoir lors de la définition de la volonté dans la *Quatrième Méditation*. D'après la première partie de cette définition, la volonté « in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare prosequi vel fugere) possumus » (AT. VII, 57).

Pour la comprendre, observons d'abord un problème analogue et prototypique tel qu'il est soulevé par Alexandre d'Aphrodite. De l'expression aristotélicienne : « là où il dépend de nous (ἐφ' ἡμῖν) d'agir, il dépend de nous aussi de ne pas agir »¹⁰, il pensa pouvoir déduire l'« ἐξουσία τῶν ἀντικειμένων »¹¹ qui n'est rien d'autre qu'en latin la « potestas ad opposita ». D'après S. Bobzien¹², la déduction est fallacieuse, puisque l'intention d'Aristote se limite ici à constater que « la vertu dépend de nous, mais il en est également ainsi pour le vice »¹³. Cependant, malgré son inexactitude sur le plan scientifique, l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodite n'en est pas moins significative pour nous, faisant apercevoir la contiguïté de *faire* et de *choisir*. Autrement dit, ici nous semble suggérée la difficulté générale et à peine surmontable de tracer une ligne de partage

¹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, lib. 3, chap. 5, 113b7-8, trad. J. Tricot.

¹¹ Alexandre d'Aphrodite, *Du destin*, 181, 5.

¹² Cf. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, pp. 401-412.

¹³ Aristote, *ibid.*.

nette entre eux. En effet, dès que *faire* se conçoit en concomitance avec *ne pas faire*, on concevra alors sans inconfort une idée positive de *choisir*.

Tout ceci, nous semble-t-il, vaudra pour la définition cartésienne. D'un côté, *faire* et *ne pas faire* sont susceptibles d'être considérés séparément du fait qu'ils sont deux actes distincts, l'un comme l'autre étant ce à quoi la volonté se détermine de façon respective. Mais d'un autre côté, *faire* et *ne pas faire*, une fois venus à l'esprit tout ensemble, prendront cette fois la forme d'un acte qui est celui de *choisir*. Sous ce rapport, l'accent sera mis ou bien sur le moment d'auto-détermination se tendant à l'une des deux alternatives, ou bien sur celui d'élection concernant la totalité de ces mêmes alternatives.

Par ailleurs, lorsque, chez Descartes, l'effectivité du pouvoir de choisir est prise en considération *in concreto*, en dehors donc de la définition, de deux choses l'une. Ou bien ce qui est à choisir est déjà aperçu ou au moins entrevu sous la lumière intellectuelle, et donc il ne reste à la volonté qu'à se déterminer à ceci. Ou bien, faute de la clarté de cette espèce, la volonté demeure dépourvue de la vigueur pour déployer son pouvoir de choisir. En tout cas, la possibilité de choisir ne constitue pas la condition de la liberté, mais une barrière à surmonter.

Voilà, à peu près, notre réponse à la question rappelée ci-dessus (1°+). Mais il y a encore lieu de préciser deux points quant à l'affirmation cartésienne de la *potestas ad opposita*. En premier lieu, il faut bien reconnaître que, du point de vue *formel*, le pouvoir cartésien de choisir tel qu'il est défini comme ci-dessus ne se distingue pas de la *potestas ad opposita* en son sens jésuite. En effet, même si cette dernière dispose d'une latitude extrême parvenant à son comble lors du reniement exprès du concours divins, cette *potestas* est, dans sa forme, ni plus ni moins que le pouvoir de choisir. Dans cette mesure, Descartes ne verra aucun inconvénient à faire crédit à la « *positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis* ».

Mais en deuxième lieu, il faut souligner que les deux pouvoirs, jésuite et cartésien, se distinguent l'un de l'autre au niveau de la logique inhérente à leur pensée respective. Chez les penseurs jésuites, l'invincibilité complète dont ils ont voulu munir la volonté va strictement de pair avec l'accent qu'ils ont mis sur l'indéterminabilité de la volonté. « Si la volonté est en mesure de l'emporter sur toute force venant de son extérieur, et si, en ce sens, elle est libre, c'est parce qu'elle est foncièrement indéterminée ». A un tel indifférentisme, la disposition de l'esprit cartésien fait preuve d'une indifférence aussi spontanée que cohérente. Cela nous semble suffire à témoigner que cet esprit est à peu près vierge de la possibilité de parvenir à l'excès de l'autonomie. Même si, donc, la continuité s'affirme chez Descartes

formellement, à partir de l'auto-détermination, en passant par l'idée neutre d'élection, jusqu'à la *potestas ad opposita*, l'affirmation de cette dernière demeurera, quant à elle, complètement *nominale*. Il en ira de même pour la référence explicite à l'épigramme ovidienne¹⁴.

IV / 3°

Pour terminer le présent exposé, appliquons-nous, quoique sommairement, à la troisième question touchant le rapport de la liberté vécue à la liberté érigée en concept. De toute évidence, la première reste en principe étrangère à la réflexivité telle que celle qui caractérise, de façons diverses, la dernière. Ce qui nous intéresse dans l'immédiat n'est toutefois pas cette distinction, mais plutôt l'aspect de la continuité que nous pensons plus nécessaire d'observer entre, d'une part, la conception jésuite et, d'autre part, la conscience immédiate et la plus commune. La liberté d'indifférence qui représente cette conception prend appui sur le pouvoir de choisir à son gré au détriment de tout norme conduisant à la vérité ou à la bonté. Sûrement, une application particulière de l'esprit est requise pour se représenter la teneur propre à un tel pouvoir. Néanmoins, si saisissantes que soient les conséquences qu'il apporte comme la dénégation de l'obéissance à toute idée régulatrice, le raisonnement de base qui s'emploie ici n'a rien de particulier. Non seulement, depuis des siècles, nombre de penseurs s'accordaient à prendre la « *libertas a necessitate* » pour l'exemplaire de la liberté de l'homme. Mais surtout, comme l'a remarqué R. Muller, « l'exigence de développement non entravé » est, elle-même, « bien antérieure à la philosophie »¹⁵. *Je suis libre parce que je ne suis pas déterminé* ou bien, d'une façon rétrospective, *parce que j'aurais pu agir autrement*¹⁶ : voilà la manière d'éprouver la liberté, commune aux efforts de la conceptualisation et à l'expérience plus ou moins irréfléchie. Pour emprunter les mots de Heidegger, « il faut que le dégagement, le rejet des chaînes, la répulsion des puissances menaçantes soit une expérience fondamentale de l'homme »¹⁷. À

¹⁴ AT. IV, 174 : « *sequendi deteriora, quamvis meliora videamus* ».

¹⁵ R. Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Vrin, 1997, pp. 309-310.

¹⁶ Suárez ne manquera pas de faire appel à cette reconstruction rétroactive de l'expérience de la liberté ; voir *Disputes métaphysiques*, disp. 19, sec. 7, n° 11, éd. Vivès, p. 726.

¹⁷ M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, trad. par E. Martineau, Gallimard, 1987, p. 30.

partir de là, on pourra dire aussi que la liberté d'indifférence jésuite est un concept de caractère *empiriste* en ce sens que son noyau sémantique ne peut se définir qu'en fonction de *phénomènes* qui sont, pour la volonté, extérieurs.

Rien de tel chez Descartes. Cette fois, la volonté est en mesure d'entrer en mouvement, non pas parce qu'elle n'est pas déterminée, mais de par sa force auto-déterminatrice, et sans prendre en compte, *au moins à son départ*, ce à quoi elle va tendre. S'il importe ainsi de rendre sa juste valeur à l'idée de l'auto-détermination, c'est d'abord pour mieux suivre l'*ordre* de sa pensée relative à la liberté, c'est-à-dire l'ordre selon lequel on *aborde* la liberté à partir de la source inhérente à l'esprit sans prendre conscience des influences venant de l'extérieure. Une telle approche, on pourra la qualifier à juste titre de *métaphysique*. Mais d'autre part, il n'est pas moins nécessaire de faire entrer en ligne de compte le *devenir* de cette force. En effet, la volonté ne pourra s'accomplir — la liberté ne pourra s'affirmer comme expérience — que dans son rapport avec ce que l'entendement lui propose, et surtout, en matière de la morale, avec ce qui lui arrive sous l'effet de l'union de l'âme et du corps. Dans la mesure où la question de la morale s'impose au sein de l'entrelacs perpétuel entre le volitif et l'affectif, il faut chercher à déterminer le rôle que la métaphysique s'attribue dans cet entrelacs.

Sur ce point, on n'aura peut-être pas tort de dire que la métaphysique sert de fondement de la morale. Mais qu'est-ce que cela signifie *pour la conscience morale quotidienne* ? S'agit-il, pour cette conscience, de revenir à ce fondement, à savoir retrouver en soi la force qu'a sa propre volonté de se déclencher d'elle-même ? Faudra-t-il ainsi, comme le demande « le Dieu à Delphes » de Montaigne, « ramener la volonté en soi » pour ne plus « rejet[er] l'action de notre vue au dehors »¹⁸ ? Certes, à propos de la générosité, Descartes met en valeur une espèce de retour sur soi, ou sur la capacité qu'il a de disposer de sa volonté¹⁹. Il est vrai aussi que la générosité se caractérise par une indifférence de second degré, qui consiste à se tenir consciemment à l'écart de tout ce qui dépasse la portée de la volonté²⁰. Mais si, chez Montaigne, le retour sur soi est considéré comme un « mouvement pénible »²¹, chez

¹⁸ Montaigne, *Les Essais*, III, chap. 9, éd. Villey-Saulnier, p. 1001.

¹⁹ *Passions de l'âme*, art. 153 : « la vraie générosité ... consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés ».

²⁰ *Op. cit.*, art. 154 : « toutes ces choses [*scil.* biens, honneurs, beauté...] leur semblent fort peu considérables ».

²¹ Montaigne, *loc. cit.*, p. 1000.

Descartes, au contraire, aussi bien le retour que l'indifférence dont il est question se montrent accompagnés d'un sentiment d'assurance²².

Sans doute, le retour *immédiat* sur soi est un geste de caractère métaphysique et « pénible » comme tel surtout pour ceux qui se contentent de la « croyance ordinaire » à la liberté. En effet, cette croyance, ou plus généralement la conscience morale préréflexive se laisse d'ordinaire à s'intéresser « au dehors » et risque d'aller jusqu'à se croire la plus libre dans l'exercice de son pouvoir de choisir le parti opposé. C'est précisément une telle tendance spontanée qui donne le premier élan à l'élaboration jésuite de la *libertas indifferentiae*. Dans cette même conscience, pourtant, subsiste en même temps une certaine idée primitive de la liberté rattachée plutôt à l'auto-détermination. Comme nous l'avons vu dans les lignes de M. Frede, la « croyance ordinaire » dont il s'agit porte non seulement sur l'idée de « choisir » mais aussi sur l'idée de « décider » ou de se déterminer. Dans cette mesure, elle restera susceptible d'être retenue en son for intérieur, et ceci, par le biais d'une forme spécifique de ladite assurance, à savoir la « satisfaction de soi-même » en tant que passion qui se produit à travers tel ou tel acte particulier de nature bonne²³. La satisfaction servira ainsi à pallier la difficulté de revenir sur la base métaphysique de la morale de Descartes centrées, toutes deux, sur l'identité stricte du *liberum* et du *voluntarium*.

²² *Passions de l'âme*, art. 156 : « [les généreux] sont entièrement maîtres de leurs passions ... à cause que la confiance qu'ils ont en leur vertu les assure ».

²³ *Op. cit.*, art. 190 : « [la satisfaction] qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes. »